

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/39615>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

CHRISTOPH HÜBENTHAL

## Taugt Solidarität als ein universales ethisches Konzept?

### Zusammenfassung

Im vorliegenden Beitrag geht es weniger um die historische oder sozialwissenschaftliche Rekonstruktion der Solidaritätssemantik, sondern vielmehr um den Versuch ihrer begrifflichen Konstruktion. Dazu wird in einem ersten Schritt auf der Grundlage eines handlungsreflexiven Ethikansatzes die Idee einer universalen, apriorischen Solidargemeinschaft entwickelt. Mit Hilfe dieses Ansatzes lässt sich darlegen, warum niemand seine Mitgliedschaft in einer solchen Gemeinschaft konsistent bestreiten kann. Dennoch ist Solidarität damit noch nicht auf ihr letztes, weil unbedingtes Fundament gestellt. Aus diesem Grund muss die Konzeptualisierung des Begriffs noch einen Schritt weiter gehen und mittels einer freiheitsanalytischen Betrachtung zeigen, wieso die Zugehörigkeit zur apriorischen Solidargemeinschaft nicht nur argumentativ unhintergebar ist, sondern sich auch als adäquater Gehalt einer ursprünglich freien Willensbestimmung erweist. Der dritte Schritt geht dann auf die Frage nach der theologischen Anschlussfähigkeit des bis dahin entwickelten Solidaritätsverständnisses ein. Indem gezeigt wird, dass dieses Verständnis eine philosophische Gottesidee evoziert, die ihrerseits in einen wechselseitigen, theologisch zu explizierenden Bestimmungszusammenhang mit unserem historischen Wissen von der Geschichte Jesu gebracht werden kann, lässt sich die angesprochene Frage positiv beantworten. Zum Ende – allerdings noch vor einigen abschließenden Bemerkungen zum Verhältnis von theoretischer Universalität und empirischer Partikularität – wird dann ein vorläufiger Umschreibungsversuch für ein universales Solidaritätskonzept vorgelegt.

### Schlüsselwörter

Theologie der Solidarität – universale Solidarität – Freiheitsbegriff – apriorische Solidargemeinschaft – Solidarität als effektive Handlungsorientierung – Alan Gewirth

Um die zentrale Absicht dieses Beitrags gleich vorwegzunehmen: Ich will die Ausgangsfrage tatsächlich positiv beantworten und Solidarität hier als einen normativen Begriff mit universalem Geltungsanspruch vorstellen. Damit – auch das gilt es vorausszuschicken – ist allerdings nicht gesagt, empirisch vorfindbare ‚Solidargemeinschaften‘ verdienten diese Bezeichnung nicht. Die These soll vielmehr darauf hindeuten, dass partikulare Solidaritätsformen als solche überhaupt erst vor dem Hintergrund eines universalen Begriffsverständnisses zu identifizieren sind.

Nun könnte man meinen, eine universale Solidaritätskonzeption lasse sich ebenso gut vertreten wie ihr Gegenteil. Ethische Grundbegriffe – für ‚Moral‘ oder ‚Gerechtigkeit‘ gilt dasselbe – erweisen sich nämlich in den Debatten oft als semantisch derart unterdeterminiert, dass sie für fast jede Deutung offen stehen. Jedenfalls existiert für sie keine allgemeingültige Definition, die man bloß begriffsanalytisch zu sezieren braucht, um ih-

nen dann bestimmte Prädikate eindeutig zu- oder absprechen zu können. Will man sich also nicht von vornherein dem Vorwurf einer arbiträren Begriffsverwendung aussetzen, muss man ein Verfahren angeben können, mit Hilfe dessen einigermaßen verlässliche Bestimmungen möglich sind. Nun kennt der sozialphilosophische Diskurs der Gegenwart bereits einen analogen Versuch für den Begriff der Gerechtigkeit, und da dieser inzwischen ein hohes Maß an Aufmerksamkeit für sich verbuchen kann, dürfte es zumindest lohnenswert erscheinen, eine ähnliche, wenngleich etwas modifizierte Vorgehensweise auch für das Solidaritätskonzept zu versuchen. Das Unternehmen, auf das ich anspiele, ist die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls. Sein Ansatz zielt bekanntlich auf die Herstellung eines *reflective equilibrium* zwischen theoretisch konstruierten Gerechtigkeitsgrundsätzen einerseits und wohl überlegten Moralurteilen andererseits. Auf dem Weg dorthin sollen sich die theoretischen Konstruktionsbedingungen und die moralischen Urteile einer wechselseitigen Korrektur unterziehen, bis schließlich ein – übrigens nicht notwendig dauerhaft stabiles – Gleichgewicht erreicht ist.<sup>1</sup> In ähnlicher Weise könnte man auch im Fall der Solidarität verfahren.<sup>2</sup> Als Ausgangspunkt dienten die vielfältigen, in unterschiedlichen historischen, kulturellen und sozialen Kontexten sedimentierten Auffassungen von Solidarität, die zunächst genau zu inventarisieren und gegebenenfalls typologisch voneinander abzuheben wären. In einem zweiten Schritt ließe sich aus dem so aufbereiteten Material mit Hilfe eines – möglicherweise induktiven, in jedem Fall aber methodisch klar ausgewiesenen – Konstruktionsverfahrens ein theoretisches Solidaritätskonzept entwickeln. Anschließend müsste dieses Konstrukt dann in einen wechselseitigen Korrekturprozess mit den ursprünglichen Ausgangsüberzeugungen gebracht werden, was schließlich zu einem hinreichend stabilen Gleichgewicht führen könnte. Erst für den so gewonnenen Solidaritätsbegriff ließe sich mit einigem Recht fordern, dass er in zukünftigen Diskussionen so und nicht anders verwendet wird.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1975, 37–39.

<sup>2</sup> Bei Andreas Wildt, der die Geschichte des Begriffs ‚Solidarität‘ im deutschen Sprachraum wohl am gründlichsten untersucht hat (vgl. Andreas Wildt, Solidarität, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Darmstadt 1996, 1004–1015), findet sich ein Versuch, der immerhin in dieser Richtung gedeutet werden könnte, vgl. ders., Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute, in: Kurt Bayertz, Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt 1998, 202–216.

<sup>3</sup> Vgl. Thomas M. Scanlon, Rawls on Justification, in: Samuel Freeman (Hg.), The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge u. a. 2003, 139–167. Scanlon macht überzeugend deutlich, dass das *reflective equilibrium* weniger die Gerechtigkeitsprinzipien als solche rechtfertigt, sondern vielmehr den Begriffsgebrauch.

Nicht zuletzt die in zahllose Einzeldebatten auseinanderfallende Diskussion um Rawls' Gerechtigkeitstheorie zeigt jedoch, dass derlei Unternehmungen heute kaum mehr von einer oder einem Einzelnen zu leisten sind. Um ein ähnliches Verfahren für den Solidaritätsbegriff durchzuführen, bedürfte es einer Vielzahl unterschiedlicher wissenschaftlicher Kompetenzen. Ich will daher auch gar nicht erst den Versuch wagen, eine solche Aufgabe im Alleingang zu lösen. Worum es mir im Folgenden geht, ist lediglich die Ausarbeitung eines theoretischen Vorschlags für ein universal-normatives Solidaritätskonzept. Wenn man – was allerdings auch schon reichlich präventiv klingt – dafür nach einem Pendant in Rawls' Gerechtigkeitstheorie suchen wollte, müsste man eher auf die Rechtfertigungsüberlegungen in der *original position* verweisen, bei denen es ja in erster Linie um eine substanzielle Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze als solcher, nicht aber schon um deren Kompatibilität mit unseren moralischen Intuitionen oder mit gängigen Begriffsverwendungen geht. Mein Vorschlag bewegt sich also vornehmlich auf der Ebene der theoretischen Konstruktion, so dass der Arbitraritätsverdacht in Bezug auf den Gebrauch des Begriffs ‚Solidarität‘ nicht ganz auszuräumen sein wird. Freilich habe ich Anlass zu der Vermutung, dass die hier vorgestellte Konzeption nicht allzu sehr von gängigen Verständnisweisen abweicht bzw. da, wo sie dies doch tut, immerhin in einen wechselseitigen Korrekturprozess mit ihnen eintreten kann.<sup>4</sup> Wann immer es zweckmäßig erscheint, werde ich zwar auf bekannte Diskussionszusammenhänge verweisen, trotzdem muss die historisch-semantiche Legitimität der Konzeption vorerst hypothetisch bleiben. Diese Unsicherheit hoffe ich durch die Triftigkeit des Begriffs selbst ein Stück weit kompensieren zu können. Etwas pointiert könnte man sagen: Ob es wirklich *Solidarität* ist, die hier als universales Konzept begründet werden soll, ist vielleicht nicht ganz sicher. Sicher aber ist, dass Solidarität hier als ein universales Konzept *begründet* werden soll.

Worum geht es konkret? In einem ersten Schritt will ich auf der Grundlage eines *handlungsreflexiven* Ethikansatzes die Idee einer universalen, apriorischen Solidargemeinschaft entwickeln. Mit Hilfe dieses Ansatzes lässt sich meines Erachtens überzeugend darlegen, warum niemand seine

---

<sup>4</sup> Vgl. *Christoph Hübenal*, Solidarität. Historische und systematische Anmerkungen zu einem moralischen Begriff, in: *Hans-Dieter Krebs / Michael Kühn* (Hg.), Vorteil: Solidarität, Düsseldorf 2000, 7–42. In diesem Beitrag habe ich die systematischen Reflexionen, die zur Gewinnung einer strukturierten Begriffsdefinition führen sollten, zwar an einige ‚begriffsgeschichtliche Streifzüge‘ angeschlossen, die theoretischen Konstruktionsbedingungen wurden dort aber noch sehr ungenau als ‚Knüpfung eines argumentativen Netzes‘ beschrieben (vgl. ebd. 20f.).

Mitgliedschaft in einer solchen Gemeinschaft konsistent bestreiten kann. Dennoch ist Solidarität damit noch nicht auf ihr letztes, weil unbedingtes Fundament gestellt (1). Aus diesem Grund muss die Konzeptualisierung des Begriffs noch einen Schritt weiter gehen und mittels einer *freiheitsanalytischen* Betrachtung zeigen, wieso die Zugehörigkeit zur apriorischen Solidargemeinschaft nicht nur argumentativ unhintergebar ist, sondern zugleich den adäquaten Gehalt einer ursprünglich freien Willensbestimmung darstellt (2). Im dritten Abschnitt möchte ich dann auf die Frage nach der *theologischen* Anschlussfähigkeit des bis dahin entwickelten Solidaritätsverständnisses eingehen. Indem ich zeige, dass dieses Verständnis eine philosophische Gottesidee evoziert, die ihrerseits in einen wechselseitigen, theologisch zu explizierenden Bestimmungszusammenhang mit unserem historischen Wissen von der Geschichte Jesu gebracht werden kann, will ich die angesprochene Frage positiv beantworten (3). Zum Ende – allerdings noch vor einigen abschließenden Bemerkungen zum Verhältnis von theoretischer Universalität und empirischer Partikularität – erlaube ich mir, einen vorläufigen *Umschreibungsversuch* für ein universales Solidaritätskonzept vorzulegen (4).

## 1. DIE IDEE DER APRIORISCHEN SOLIDARGEMEINSCHAFT

In seinem zweiten ethischen Hauptwerk *The Community of Rights*<sup>5</sup> setzt der amerikanische Moralphilosoph *Alan Gewirth* eine Situation voraus, die der rawlschen Urzustandsfiktion in einigen Punkten nicht ganz unähnlich ist. Da es im Folgenden ebenfalls um Rechtfertigungsgründe für einen ethischen Grundbegriff gehen soll, scheint ein Blick auf den ‚Urzustand‘ bei Gewirth für unser Vorhaben durchaus vielversprechend. Bei Gewirth einigen sich alle handlungsfähigen Personen zwar aus ganz anderen Gründen als bei Rawls auf ein oberstes Moralprinzip, aber dieses dient, nun ganz ähnlich wie bei Rawls, ebenfalls als Leitkriterium zur Einrichtung von gerechten gesellschaftlichen Institutionen. Interessanterweise fungiert das Moralprinzip aber nicht nur als Gerechtigkeitskriterium, sondern es begründet zugleich eine apriorische – das heißt vorempirische und von niemandem argumentativ aufkündbare – ‚Rechtsgemeinschaft‘, die moralisch normative Züge trägt und deshalb auch von sich aus darauf insistiert, in gerechten Institutionen und Strukturen empirisch realisiert zu werden. Da – wie ich zeigen möchte – mehrere Gründe dafür sprechen, diese apriorische Rechtsgemeinschaft als Solidargemeinschaft aufzufas-

---

<sup>5</sup> *Alan Gewirth, The Community of Rights, Chicago 1996.*

sen, scheint es zunächst sinnvoll, den zu ihrer Begründung führenden Argumentationsgang kurz nachzuzeichnen. Auf diese Weise hoffe ich, einsichtig machen zu können, (a) warum die apriorische Rechtsgemeinschaft tatsächlich einen unhintergehbaren Status für sich beanspruchen kann, so dass sie samt den sich aus ihr ergebenden normativen Konsequenzen von jeder handlungsfähigen Person notwendig gewollt werden muss; (b) warum im Zusammenhang mit dieser Gemeinschaft sinnvollerweise von ‚Solidarität‘ die Rede sein sollte (wobei die eingangs skizzierte Kontingenz der Begriffsverwendung selbstverständlich nach wie vor im Auge zu behalten ist); (c) warum der handlungsreflexive Begründungs-gang dennoch eine entscheidende Frage unbeantwortet lässt, so dass der solidarische Wille zur Gerechtigkeit zwar nicht kognitiv, paradoxerweise aber voluntativ weiterhin bestritten werden kann.

(a) Die handlungsreflexive Begründung lässt sich als dialogische Explikation der evaluativen und normativen Implikationen unseres performativen Handlungswissens betrachten.<sup>6</sup> Gewirths Minimaldefinition zufolge bezeichnet ‚Handeln‘ ein freiwilliges und intentionales Tun oder Unterlassen. Das bedeutet einerseits, dass keine Handlungsfähige bewusst nichthandeln kann. Andererseits folgt daraus, dass – sollten sich bestimmte reflexive Moralforderungen tatsächlich als analytische Implikate des performativen Handlungswissens ausweisen lassen – jede Handlungsfähige während ihres gesamten bewussten Lebens den entsprechenden Forderungen unterworfen ist. Diese Ausnahmslosigkeit würde die Rede von einem ‚kategorischen Sollen‘ rechtfertigen. Zunächst muss sich aber zeigen lassen, dass zu den handlungsbegleitenden Kognitionen tatsächlich ein unhintergegbares ‚Sollens-‘ und, wie gleich deutlich werden soll, auch ein spezifisches ‚Wollenswissen‘ gehört.

Leider kann ich den – eigentlich als Gespräch mit einer handlungsfähigen Dialogpartnerin zu entwickelnden – Argumentationsgang hier nur verkürzt darstellen und ihn schon gar nicht, wie es eigentlich nötig wä-

---

<sup>6</sup> Es könnte sein, dass diese Deutung bei einigen ‚orthodoxen‘ Gewirth-Interpreten auf Widerspruch stößt. Dass es jedoch tatsächlich um die Explikation von *Handlungswissen* geht, belegt die folgende Stelle: „Hence, to the extent to which such practical thinking is attributable, and to some extent necessarily attributable, to the agent who performs actions as analyzed above, to the same extent linguistic expressions or judgments are also attributable to him“ (*Alan Gewirth, Reason and Morality*, Chicago 1978, 42). Dass es sich dabei um eine *dialogisch zu vollziehende Attribution* handelt, zeigt die Fortsetzung der zitierten Stelle, wo es heißt: „These linguistic expressions or equivalents of the agent’s practical thinking can correctly be attributed to him in either direct or indirect discourse“ (ebd.; vgl. auch ebd. 177 u. 359f.).

re, gegen mögliche Einwände verteidigen.<sup>7</sup> Wichtig scheint mir aber der Hinweis, dass ich, unserem Erkenntnisinteresse entsprechend, einen bestimmten Aspekt des handlungsreflexiven Ansatzes besonders akzentuieren möchte, nämlich den Umstand, dass die gesamte Begründungsfigur an einem – innerhalb des Handlungskontexts unhintergehbaren und insofern – *notwendigen Wollen* hängt. Zunächst hat dieses Wollen das eigene Handlungsvermögen zum Gegenstand. Da das Handlungsvermögen eine unentbehrliche (wenngleich nicht immer hinreichende) Bedingung zur Verwirklichung jedweder Willensabsicht darstellt, kann die Handlungsfähige nicht konsistent behaupten, sie wolle die Beeinträchtigung oder gar Zerstörung ihrer Handlungsfähigkeit. Dementsprechend erweist sich das eigene Handlungsvermögen auch als ein in jedem Wollen immer schon Mitgewolltes. Was den Inhalt anbelangt, so müssen beim Handlungsvermögen prozedurale und materiale Aspekte unterschieden werden. Erstere bezeichnen die Fähigkeit einer Person, ihr Verhalten nach Maßgabe ungezwungener Entscheidungen kontrollieren zu können. Unter materialen Aspekten hat man dagegen alle handlungsrelevanten Güter zu verstehen, die noch einmal nach dem Grad ihrer Dringlichkeit für das Handeln gewichtet werden können. Beide Aspekte lassen sich in dem formelhaften Ausdruck ‚Freiheit und Wohlergehen‘ zusammenfassen.

Im weiteren Verlauf des Gesprächs kann man der handlungsfähigen Dialogpartnerin nun zeigen, dass das performative Handlungswissen auch die Selbstzuschreibung eines Rechts auf Handlungsvermögen beinhaltet. Wollte die Handlungsfähige dies nämlich bestreiten, müsste sie die Beeinträchtigung oder Zerstörung ihrer Handlungsfähigkeit durch Dritte für erlaubt halten. Das aber lässt sich aus logischen Gründen nicht mit ihrem notwendigen Wollen vereinbaren.<sup>8</sup> Wenn sich somit die Eigen-

<sup>7</sup> Vgl. dazu *Deryck Beyleveld*, *The Dialectical Necessity of Morality. An Analysis and Defense of Alan Gewirth's Argument to the Principle of Generic Consistency*, Chicago 1991; *Klaus Steigleder*, *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth*, Freiburg/München 1999; *Christoph Hübenthal*, *Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes*, Münster 2006, 222–266.

<sup>8</sup> Da sich Handlungsfähigkeit für Gewirth aus den beiden Komponenten ‚freedom‘ und ‚well-being‘ zusammensetzt, lässt sich das notwendige Wollen in dem Urteil „(4) ‚I must have freedom and well-being‘“ wiedergeben. Daraus ergibt sich zwangsläufig das Urteil „(5) ‚I have rights to freedom and well-being‘“. Die apagogische Begründung für (5) sieht folgendermaßen aus: „Suppose he [the agent] rejects (5). Then, because of the correlativity of claim-rights and strict ‚oughts‘, he also has to reject (6) ‚All other persons ought at least to refrain from removing or interfering with my freedom and well-being.‘ By rejecting (6), he has to accept (7) ‚Other persons may (i.e., It is permissible that other persons) remove or interfere with my freedom and well-being.‘ And by accepting (7), he has also to accept (8) ‚It may not (i.e., It is permissible that I not) have freedom and well-being.‘ But (8) contradicts (4). Since every agent must accept (4), he must reject (8).“

schaft, eine Handlungsfähige zu sein, als hinreichende Bedingung für die Zuschreibung von Rechten erweist, muss die Handlungsfähige dieselben Rechte nach dem Gesetz der logischen Universalisierung auch all jenen zuschreiben, die diese Bedingung ebenfalls erfüllen. Jede und jeder Handlungsfähige hat also anzuerkennen, dass alle anderen Handlungsfähigen ein ebenso unbestreitbares Recht auf ihr Handlungsvermögen besitzen wie sie bzw. wie er selbst.

Um die Idee einer apriorischen Rechtsgemeinschaft besser verstehen zu können, ist an dieser Stelle der Hinweis wichtig, dass es sich bei den in Rede stehenden Rechten nicht nur um negative Abwehrrechte, sondern auch um *positive Rechte*, also Rechte auf Unterstützungs- und Hilfeleistungen handelt. Sie kommen immer dann zum Tragen, wenn eine Handlungsfähige nicht (mehr) über bestimmte Aspekte ihres Handlungsvermögens verfügt und diese auch nicht aus eigener Kraft (wieder-)erlangen kann.<sup>9</sup> Wenn Gewirth daher sein oberstes Moralprinzip auf die Formel bringt: „*Act in accord with the generic rights of your recipients as well as of yourself*“<sup>10</sup>, dann sind hier die positiven Verpflichtungen gegenüber allen Handlungsfähigen stets mitzuhören.

(b) Unter der Voraussetzung, dass die bis hierher angestellten Überlegungen tatsächlich als stimmige Explikationen unseres performativen Handlungswissens betrachtet werden können, lässt sich nun die Idee einer apriorischen, von niemanden konsistent in Abrede zu stellenden oder aufzukündigenden Rechtsgemeinschaft entwickeln. Ein längeres Zitat, das ich hier in Übersetzung vorlegen möchte, vermag dies zu zeigen:

„Bei den fraglichen Rechten handelt es sich um Menschenrechte, um Rechte, die jedem menschlichen Wesen allein deswegen zukommen, weil sie oder er ein Mensch ist. Und obwohl diese Rechte Ansprüche auf den Schutz individueller Belange enthalten, verlangen sie von jeder Person doch auch, dass sie die Interessen anderer Personen in ihrem Handeln ebenso angemessen berücksichtigt, wie ihre eigenen. Menschenrechte kommen nicht nur allen Menschen zu, sondern sie machen sich auch als Rechte gegenüber jedem Menschen geltend. Jeder Mensch ist, mit anderen Worten, sowohl Subjekt oder Rechtsträger wie auch Rechtsadressat oder Verpflichteter. Die Materie dieser Rechte, also das, worauf man ein Recht hat, sind Freiheit und Wohlergehen als notwendige Bedingungen des Handelns sowie des im Allgemeinen erfolgreichen Handelns [...]. Für die Menschenrechte folgt daraus, dass jeder Mensch ein an alle adressiertes Recht auf Freiheit und Wohlergehen hat, während jeder andere ihm gegenüber das gleiche Recht besitzt. Der Menschenrechtsbegriff impliziert somit eine *wechselseitige und egalitäre Universalität*: Jeder Mensch muss die Rechte

---

And since (8) follows from the denial of (5), every agent must reject the denial so that he must accept (5)“ (*Alan Gewirth, The Community of Rights*, 17f.).

<sup>9</sup> Die Begründung positiver Rechte stellt eine Analogie zum Übergang vom notwendigen Willen zur Selbstzuschreibung von Rechten dar. Vgl. dazu: *Alan Gewirth, The Community of Rights*, 39f.

<sup>10</sup> *Alan Gewirth, Reason and Morality*, 135.



aller anderen anerkennen, während seine Rechte ebenso von allen anderen anzuerkennen sind, so dass es zu einer *gemeinsamen Teilhabe am Nutzen der Rechte und an den Lasten der Pflichten* kommt. Auf diese Weise verbindet sich für jedes Individuum der persönliche Anspruch auf die handlungsnotwendigen Güter bzw. das geschützte Eigentumsrecht an ihnen mit der erforderlichen Aufmerksamkeit für die mit allen anderen geteilten Belange. Weil das Menschenrechtsprinzip die Forderung nach gegenseitiger Achtung (und – falls nötig und möglich – gegenseitiger Hilfe) enthält, handelt es sich um ein *soziales Solidaritätsprinzip*. Es wendet sich dagegen, dass man sich ausschließlich von den eigenen Interessen vereinnahmen lässt. Eine solche Solidarität erfordert Institutionen, mittels derer die bislang benachteiligten Gruppen mehr und mehr an das Gleichheitsideal herangeführt werden. So verwandelt die wirksame Durchsetzung der in den Menschenrechten implizierten Gegenseitigkeit die Gesellschaft in eine *Gemeinschaft* [...].<sup>11</sup>

Offensichtlich begründet die im performativen Handlungswissen implizit immer schon mitgewollte – über negative und positive Rechte bzw. Pflichten vermittelte – Verbundenheit aller Handlungsfähigen eine Gemeinschaft, die als *apriorische Solidargemeinschaft* bezeichnet werden kann, denn jeder Handlungsfähige muss für alle übrigen Mitglieder der Gemeinschaft ebenso notwendig eintreten wollen, wie diese ihm gegenüber notwendig zur Erfüllung der jeweiligen Beistandspflichten gewillt sind.<sup>12</sup> Aus diesem Grund müssen auch alle Handlungsfähigen die Einrichtung und Unterhaltung von Institutionen wollen, die eine egalitäre Distribution von Freiheit und Wohlergehen anstreben. Das Ziel dieses gemeinsamen Willens besteht also darin, mit Hilfe von geeigneten Institutionen und Strukturen *alle Mitglieder der Gemeinschaft mit dem gleichen und zugleich größtmöglichen Maß an Handlungsfähigkeit auszustatten, es sei denn* – so muss man vernünftigerweise hinzufügen –, *es sprächen in bestimmten Fällen und hinsichtlich bestimmter Güter allgemein zustimmungsfähige Gründe gegen eine solche Gleichbehandlung*. Akzeptiert man – eingedenk der nun hinreichend diskutierten Probleme bei der Bestimmung von ethischen Grundbegriffen – diese Formel als allgemeinen *Gerechtigkeitsgrundsatz*,<sup>13</sup> so lässt sich sagen, dass der normative Charakter apriorischer Solidarität offenbar darin besteht, die Realisierung von gerechten Strukturen und Institutionen notwendig und gemeinsam zu wollen. *Solidarität bekundet sich*, mit anderen Worten, *als der notwen-*

<sup>11</sup> Alan Gewirth, *The Community of Rights*, 6 (Hervorh. C. H.).

<sup>12</sup> Die Formulierung, 'jemand muss einem anderen notwendig beistehen wollen', mag auf den ersten Blick etwas ungenau wirken. Da es hier aber tatsächlich um das Wissen von einem notwendigen Willen geht, ließe sich die sprachliche Umständlichkeit nur um den Preis der Ungenauigkeit vermeiden.

<sup>13</sup> Zur Rechtfertigung und zur genauen Formulierung dieses Gerechtigkeitsgrundsatzes vgl. *Christoph Hübenal*, *Grundlegung der christlichen Sozialethik*, 289–307, insbes. 305. Zum hier verwendeten Gleichverteilungsprinzip vgl. auch *Stefan Gosepath*, *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*, Frankfurt 2004, 202.

*dige, nicht konsistent zu bestreitende, gemeinsame Wille zur Etablierung von gerechten Verhältnissen.*

(c) Anlässlich dieses ersten Bestimmungsversuchs wird ein Problem der bisherigen Überlegungen mehr als offenkundig. Denn dass jede Handlungsfähige die Herbeiführung gerechter Institutionen und Strukturen notwendig wollen muss, bedeutet noch nicht, dass es sich dabei um ein ‚wirkliches‘ Wollen handelt. Es gilt also zu unterscheiden zwischen einem aus logischen Gründen *kognitiv anzuerkennenden Wollen* und einem *konativ-motivationalen Wollen*, das tatsächlich etwas erstrebt und – sofern äußere Widerstände oder stärkere Wünsche es nicht hemmen oder überlagern – auch handlungswirksam wird. Während sich das kognitiv anzuerkennende Wollen zwar nicht sinnvoll in Abrede stellen lässt, auf der handlungsmotivierenden Ebene aber trotzdem erfolgreich ignoriert werden kann, strebt das konativ-motivationale Wollen die Verwirklichung des intendierten Gegenstandes tatsächlich an. Was im Kontext des handlungsreflexiven Ansatzes lediglich begründet wird, ist Solidarität im Sinne des logisch nicht zu bestreitenden Willens zur Gerechtigkeit. Das ist alles andere als wenig. Aber im Rahmen des handlungsreflexiven Ansatzes gelingt es trotzdem nicht, den Schritt von einer apriorisch notwendigen Solidargemeinschaft, deren Mitglieder bloß aus logischen Gründen gewillt sind, füreinander einzustehen und gerechte Institutionen und Verhältnisse zu etablieren, hin zu einer handlungsmotivierten Solidargemeinschaft argumentativ einzuholen. Es erhebt sich somit die Frage, ob und – wenn ja – wie sich Solidarität auch als konativ-motivationales Wollen oder, wie man vielleicht besser sagen sollte, als *effektive Handlungsorientierung* begründen lässt.

## 2. SOLIDARITÄT ALS EFFEKTIVE HANDLUNGSORIENTIERUNG

Betrachtet man die gerade gestellte Frage etwas genauer, so zeigt sich, dass hier nach Gründen gefragt wird, die alle handlungsfähigen Mitglieder der apriorischen Solidargemeinschaft dazu bringen sollen, ihr begründetes Wollen in eine effektive Handlungsorientierung zu verwandeln. Welche vernünftigen Gründe gibt es also für sie, sich an vernünftigen Gründen zu orientieren? Formuliert man die Frage auf diese Weise, so ist leicht einzusehen, dass das gesamte Begründungsunternehmen in einen infiniten Regress zu geraten droht. Das konativ-motivationale Wollen, so wird nun deutlich, kann sich niemals Gründen verdanken, weil für jede handlungsmotivierende Orientierung an Gründen ja abermals Gründe

beizubringen wären usw. Um der Begründungsaporie zu entkommen, ist daher ein *freier Entschluss* anzunehmen, das heißt ein Entschluss, bei dem die Handlungsfähige sozusagen aus dem Begründungszusammenhang heraustritt und sich von genau denjenigen Gründen zum Handeln bestimmen lässt, die sie auf der logisch-kognitiven Ebene immer schon als Gründe für ihr unhintergebares Wollen anerkannt hat. Erst im freien Entschluss wird das logisch-notwendige Wollen mithin zu einem konativ-motivationalen Wollen.<sup>14</sup>

Nun scheint diese Erkenntnis aber die missliche Konsequenz nach sich zu ziehen, dass Solidarität dann letztlich gar nicht mehr zu begründen ist, ja schlimmer noch, dass sie da, wo sie tatsächlich als effektive Handlungsorientierung auftritt, einen scheinbar dezisionistischen und regellosen Willkürakt voraussetzt. Denn Freiheit, die, bildlich gesprochen, noch *vor* der Wahl steht, ob sie sich von vernünftigen Gründen bestimmen lassen will oder nicht, kann nun einmal nicht *schon* durch gute Gründe bestimmt sein.

Im puren Dezisionismus braucht unser Begründungsversuch aber dennoch nicht zu enden. Es liegt zwar auf der Hand, dass ein freier Entschluss als solcher nicht noch einmal zu begründen ist, aber daraus folgt keineswegs, dass sich das konativ-motivationale Wollen bzw. die effektive Handlungsorientierung einem anomischen Willkürakt verdankt. Freiheit steht nämlich nicht *indifferent* vor der Alternative, das, was sie aus vernünftigen Gründen ohnehin schon anerkannt hat, als Handlungsmotiv entweder zu affirmieren oder zu negieren. Andernfalls wäre sie tatsächlich nichts als purer Zufall. Obschon sie also in dieser gleichsam prä-vernünftigen Situation noch nicht durch gute Gründe bestimmt sein kann, neigt sie doch zur *Autonomie*, das heißt dazu, sich dem Gesetz vernünftiger Gründe zu unterstellen. Dass Freiheit und Autonomie nicht zusammenfallen, sich jene aber doch nur als diese authentisch vollzieht, vermuteten bis zu einem gewissen Grad schon Immanuel Kant und Johann Gottlieb Fichte.<sup>15</sup> Ich möchte mich hier jedoch auf die freiheits-

<sup>14</sup> Ich bin mir bewusst, dass ich mit dieser These eine dezidiert ‚externalistische‘ Auffassung vertrete. In den aktuellen moralphilosophischen Debatten ist diese Position allerdings alles andere als unumstritten. So meint z. B. Philippa Foot ausdrücklich, die Reihe von Handlungsgründen brauche nicht durch ein konatives Moment ergänzt zu werden, um handlungswirksam zu sein (vgl. Philippa Foot, *Die Natur des Guten*, Frankfurt 2004, 40f.). Eine solche ‚internalistische‘ Auffassung kann meines Erachtens aber keine auch nur einigermaßen plausible Erklärung für das moralisch Böse aufbieten. Foot z. B. betrachtet das Böse als „eine Art natürlichen Defekts“ (vgl. ebd. 19).

<sup>15</sup> Vgl. Christoph Hübenthal, *Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant*, in: Georg Essen / Magnus Striet (Hg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, 95–128.

analytischen Überlegungen von Hermann Krings beziehen, der im Anschluss an seine großen Vorgänger vor nicht allzu langer Zeit eine tragfähige transzendentalphilosophische Freiheitskonzeption vorgelegt hat.<sup>16</sup> Dabei gilt es freilich zu beachten, dass eine solche Theorie keine Rekonstruktion und schon gar keinen Beweis der Freiheit liefern will, sondern im Rückgang von lebensweltlichen Freiheitsunterstellungen lediglich ihren Begriff auf eine konsistente und abschließende Weise zu denken versucht.

Freiheit stellt sich zunächst als etwas *formal Unbedingtes* dar, weil das Freiheitsgeschehen aus keinen Antezedensbedingungen herzuleiten ist. Genau so, wie selbst logisch notwendige Gründe keinen freien Entschluss erzwingen können, lässt sich der Freiheitsvollzug auch nicht mit Hilfe von kausalen oder anderen Gesetzmäßigkeiten erklären oder gar prognostizieren. Aus diesem Grund erweist sich der Vollzug von Freiheit als ursprüngliches ‚Sich-Öffnen‘, als eine Freisetzung bzw. ein Sich-ins-Verhältnis-Setzen zu allen logischen, naturalen, mentalen, sozialen oder sonstigen Determinationszusammenhängen, die bei Krings allesamt unter dem Begriff ‚System‘ firmieren. Nun wäre es zu kurz gedacht, wollte man Freiheit lediglich als ursprünglich aufbrechende Leerstelle im System begreifen. Ohne die Affirmation eines Gehalts oder – wie Krings es nennt – eines ‚Terminus‘ ist Freiheit schlechterdings nicht zu denken. Ihrem Vollzug nach bestimmt sich Freiheit also dadurch selbst, dass sie sich zur Affirmation eines Gehalts entschließt. Dabei wird man zunächst an die Bejahung systemischer Gehalte denken müssen, denn Freiheit kann sich immer nur im Rahmen von Bedingungskontexten vollziehen. Deswegen spricht Krings auch von einer formal zwar unbedingten, in materialer Hinsicht aber bedingten und insofern *endlichen Freiheit*. Dennoch kann der erfüllende Terminus des Freiheitsvollzugs nicht in einem wie auch immer gearteten Bedingten liegen. Andernfalls entschlösse sich Freiheit zur Negation ihrer formalen Unbedingtheit und damit zur – freilich auch dann noch als frei zu denkenden – Annihilierung ihrer selbst. Den erfüllenden Terminus des Freiheitsvollzugs bildet somit ein ebenfalls Unbedingtes, das als ‚Terminus‘ überdies den Index der Andersheit trägt. Freiheit vollzieht sich, mit anderen Worten, nur da auf eine ihrer formalen Unbedingtheit entsprechende und damit authentische Weise, wo sie andere Freiheit unbedingt bejaht und anerkennt. Das bedeutet freilich nicht, dass immer dann, wenn Freiheit auftritt, gleichsam von selbst auch schon die Anerkennung anderer Freiheit geschieht, denn

---

<sup>16</sup> Vgl. *Hermann Krings, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg/München 1980.

Freiheit kann – was zu leugnen ja töricht wäre – die Anerkennung anderer Freiheit auch verweigern und sich zur Affirmation bloß bedingter Gehalte entschließen. Wo sie solche Anerkennung aber tatsächlich verweigert, ist sie im strengen Sinne grundlos ‚böse‘ und widerspricht damit ihrer eigenen ‚transzendentalen Regel‘, der zufolge Freiheit nur in der unbedingten Anerkennung anderer Freiheit zu sich selbst kommt. Bevor endliche Freiheit demnach durch die Affirmation materialer Gehalte so etwas wie ein bewusstes Selbst setzt, ist sie schon auf die unbedingte Bejahung anderer Freiheit hingeordnet. Aus diesem Grund kann Krings auch bemerken:

„Der Begriff der Freiheit ist mithin *ab ovo* ein Kommunikationsbegriff. Freiheit ist primär nicht die Eigenschaft eines individuellen Subjekts, die allein für sich bestehen und begriffen werden könnte; vielmehr ist der Begriff des individuellen Subjekts erst durch jenen Kommunikationsbegriff verstehbar. [...] Das Kommerzium der Freiheit ist transzendental früher als das Subjekt, und im Begriffe des Subjekts ist der Begriff der Intersubjektivität als der transzendentallogisch frühere schon enthalten.“<sup>17</sup>

Welcher Ertrag ergibt sich aus einer so gearteten Freiheitstheorie für unser Solidaritätskonzept? Erstens löst sich die oben genannte Begründungsaporie insofern auf, als nun deutlich wird, dass der solidarische Wille zur Gerechtigkeit da, wo er tatsächlich zur effektiven Handlungsorientierung geworden ist, alles andere als einem anomischen Willkürakt entspringt, sondern sich vielmehr einem authentischen Freiheitsvollzug verdankt, der im emphatischen Sinn ‚autonom‘ genannt zu werden verdient, weil er sich die nicht konsistent zu bestreitende Gesetzhaftigkeit des notwendigen Wollens noch einmal willentlich zu Eigen macht und sie damit zu einem konativ-motivationalen Wollen werden lässt. Zweitens zeigte sich, dass Freiheit in ihrer Grundstruktur bereits als ‚Kommerzium der Freiheit‘ und somit als solidarisch verfasst zu denken ist. Wo Freiheit dieser Verfasstheit entspricht, affirmiert sie, wie gesagt, die auf kognitiver Ebene ohnehin nicht zu verwerfenden Willensgehalte und anerkennt gerade darin auch andere Freiheit. Die Gewährung von negativen und positiven Rechten zielt ja auf die Förderung und Erhaltung von Handlungsvermögen, also auf die Garantie jenes Guts, dessen endliche Freiheit notwendig bedarf, um sich in systemischen Zusammenhängen geltend machen zu können. Bekundete sich Solidarität am Ende des vorigen Abschnitts als der nicht konsistent zu bestreitende, gemeinsame Wille zur Etablierung von gerechten Verhältnissen, so ist nun zu präzisieren, dass dieser Wille als ein konativ-motivationaler Wille und damit als effektive Handlungsorientierung zu denken ist, die ihrerseits in dem freiheitlichen

---

<sup>17</sup> Ebd. 125.

Entschluss von Freiheit für Freiheit gründet. Aus diesem Grund möchte ich vorschlagen, unter *Solidarität eine auf die Herbeiführung und Erhaltung von Gerechtigkeit zielende effektive Handlungsorientierung* zu verstehen. Dementsprechend erweise sich *solidarisches Handeln als individuelles, kollektives oder institutionelles Handeln, das durch eine solche Orientierung motiviert ist*.

### 3. ZUR THEOLOGISCHEN ANSCHLUSSFÄHIGKEIT DES SOLIDARITÄTSKONZEPTS

Das bislang entwickelte Solidaritätskonzept, so möchte ich nun in einem letzten Schritt zu zeigen versuchen, erweist sich als theologisch anschlussfähig. Das von Krings ins Spiel gebrachte Freiheitsverständnis macht ja nicht nur einsichtig, warum das gemeinsame solidarische Wollen als effektive Handlungsorientierung in einem seinerseits schon solidarisch zu nennenden Freiheitsvollzug gründet, sondern es lässt auch die Grenzen jeder solidarischen Bemühung hervortreten. Wenn endliche Freiheit nämlich auf die *unbedingte* Anerkennung anderer Freiheit hingeordnet ist, sich dazu aber nur unter systemischen *Bedingungen* in der Lage weiß, so tut sich hier eine Antinomie auf. Um die Tragweite dieser Feststellung richtig einschätzen zu können, muss man sich die Bedeutungsextension des Universalitätsbegriffs vor Augen führen, wie sie im Gedanken der unbedingten Bejahung bereits angelegt ist. In der Tat geht es ja um die Anerkennung *aller* Freiheit. Das heißt, die Reichweite der Anerkennungsforderung erweist sich nicht nur in synchroner, sondern auch in diachroner Hinsicht als allumfassend. Solidarität will Gerechtigkeit nicht nur für alle Lebenden und Kommenden, sondern auch für die Toten, denen scheinbar keine Gerechtigkeit mehr widerfahren kann.<sup>18</sup>

Im engen Anschluss an Krings hat Thomas Pröpper nun darauf hingewiesen, dass es theoretisch keineswegs zwingend ist, diese Antinomie für definitiv unlösbar zu halten. Setzt man nämlich die Idee einer *absoluten* – das heißt einer formal wie material unbedingten – *Freiheit* voraus, so lässt sich der Widerspruch, in dem endliche Freiheit sich befindet, durchaus auflösen. Absolute Freiheit wäre demnach als Freiheitsvollzug zu denken, durch den endliche Freiheit schon unbedingt bejaht und zugleich solchen Realisierungsbedingungen unterstellt ist, die universale Gerechtigkeit am Ende doch möglich machen. Absolute Freiheit bekun-

<sup>18</sup> Vgl. Georg Essen, Geschichte als Sinnproblem. Zum Verhältnis von Theologie und Historik, in: Theologie und Philosophie 71 (1996) 321–333.

dete sich mithin als „Einheit von unbedingtem Sicherschließen und ursprünglicher Eröffnung allen Gehalts, theologisch gesprochen: Einheit von Liebe und Allmacht.“<sup>19</sup>

Was Pröpper mit wenigen Strichen skizziert, kann als Variante des bereits von Kant vorbereiteten Gedankens begriffen werden, wonach die Idee unbedingter Moralität erst in einer bestimmten Gottesvorstellung ihre Sinnbedingung findet.<sup>20</sup> Dennoch führt Pröpper hier kein Postulat ein, mit dem ein wie auch immer gearteter Vernunftglaube sich schon zufrieden geben könnte. Ausdrücklich unterstreicht er den rein *philosophischen* Charakter der Gottesidee, die zwar mit einer gewissen Zwangsläufigkeit gedacht werden muss, gleichwohl aber keine Erkenntnis vom Da- oder Sosein Gottes vermittelt. Trotzdem ist sie für die Theologie alles andere als belanglos. Als *Sinnbedingung unbedingter Moralität und universalen Solidarität* stellt sie nämlich jene Voraussetzung dar, mittels derer die Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung erst einsichtig zu machen ist. Nur mit einem „letztgültigen Begriff von Sinn“ kann man, wie Hansjürgen Verweyen es ausdrückt, den „Raster der autonomen menschlichen Vernunft ermitteln, der diese befähigt, ein geschichtliches Ereignis als ‚ein-für-allemal‘ ergangen, als eschatologisch sinnstiftend zu erkennen.“<sup>21</sup> Erst vor dem Hintergrund der Idee absoluter Freiheit lässt sich also ein bestimmtes historisches Ereignis als Offenbarungsgeschehen samt seiner unbedingten anthropologischen Relevanz identifizieren. Das Ereignis selbst erweist sich dann als geschichtlich kontingenter Ausdruck einer Selbstmitteilung, in der absolute Freiheit sich als unbedingte Bejahung aller endlichen Freiheit bekundet und in eins damit auch um deren Anerkennung wirbt. So wie die philosophische Idee zur Identifikation eines historischen Geschehens als letztgültige Offenbarung befähigt, ermöglicht umgekehrt das Gegebensein eines Ereignisses die – nun genuin theologisch zu leistende – Fortbestimmung dieser Idee. Nimmt man diese Überlegungen für das Christentum in Anspruch, so lässt sich das „Grunddatum des christlichen Glaubens“ und die „Grundwahrheit

---

<sup>19</sup> Thomas Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 64.

<sup>20</sup> Darauf, dass Kant nicht Gott selbst, sondern vielmehr das höchste Gut als Sinnbedingung aller Moralität betrachtet, hat Eberhard Schockenhoff kritisch hingewiesen. Zu Recht macht er geltend, dass Gott in diesem Modell nur eine instrumentelle Funktion zukommt (vgl. Eberhard Schockenhoff, *Wozu gut sein? Eine historisch-systematische Studie zum Ursprung des moralischen Sollens*. I: Thomas und Kant, in: *Studia Moralia* 33 [1995] 87–120). Zu einer alternativen Interpretation dieses Modells vgl. aber *Christoph Hübenal*, *Grundlegung der christlichen Sozialethik*, 169f.

<sup>21</sup> Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, 110.

christlicher Theologie“ mit Pröpper dahingehend bestimmen, dass es die „wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu ausmacht, der Erweis der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes und als solcher Gottes Selbstoffenbarung zu sein.“<sup>22</sup>

Damit wird man zunächst festhalten können, dass Solidarität, die sich einem authentisch-autonomen Freiheitsentschluss verdankt und folglich zur effektiven Handlungsorientierung geworden ist, ihre letzte Sinnbedingung in einer philosophischen Gottesidee findet. Diese Idee kann, wie gesagt, weder die Existenz Gottes verbürgen noch für das Ergangensein von Offenbarung aufkommen. Aber ohne ihre Voraussetzung müsste der gemeinsame solidarische Wille zur universalen Gerechtigkeit von vornherein für sinnlos und absurd erklärt werden. Nun lässt sich zwar auch diese Möglichkeit nicht mit denkerischen Mitteln ausschließen, ob sie indes existenziell zu tragen vermag und ob sie vor allem der Unbedingtheit des moralischen Anspruchs wirklich gerecht wird, darf bezweifelt werden.<sup>23</sup> Jedenfalls lässt sich auf der Grundlage der bisherigen Überlegungen einsehen, warum Solidarität als handlungsorientierender universaler Gerechtigkeitswille im Kontext des christlichen Glaubens auch für sinnvoll gehalten werden muss: Unter der Voraussetzung nämlich, dass Gott sich in Jesus Christus tatsächlich als absolute Freiheit, das heißt als unbedingt liebender und allmächtiger Gott,<sup>24</sup> erwiesen hat, verliert der freiheitlich-solidarische Wille zur universalen Gerechtigkeit seinen antinomischen Charakter. Das, was der Wille im Letzten will, stellt sich nun als Gegenstand einer begründeten Hoffnung dar, wobei die endgültige Erfüllung dieser Hoffnung übrigens mit dem Ende der Solidarität selbst zusammenfällt. Denn wo universale Gerechtigkeit herrscht, verliert jeder Optativ seine Bedeutung.

In diesem Zusammenhang erhebt sich nun aber die Frage, welches konkrete Handeln einer solchen Hoffnung entsprechen könnte. Für die Le-

<sup>22</sup> Thomas Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft*, 6.

<sup>23</sup> In diesem Zusammenhang sei nur an die eindrucksvolle – übrigens oft missverständliche – Stelle aus Kants *Kritik der Urteilskraft* erinnert, in der von einem „rechtschaffenen Mann“ die Rede ist, der zwar die moralische Forderung anerkennt, aber das Gottes- und Unsterblichkeitspostulat negiert. In einer ingeniösen Wendung gelingt es Kant zu zeigen, dass dieser Mann die Unbedingtheit der Sollensforderung so lange nicht wirklich begriffen hat, wie er sie im Tod für beendet erklärt (vgl. *Immanuel Kant*, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Ders.*, *Werke in sechs Bänden*, hg. v. *Wilhelm Weichschädel*, Bd. 5, Darmstadt 1983, 233–620, A 227–229; B 222–224).

<sup>24</sup> Unter Allmacht darf hier freilich nicht Allwirksamkeit verstanden werden. Gott hat sich, diesem Modell zufolge, in Freiheit vielmehr „selbst dazu bestimmt, sich von menschlicher Freiheit bestimmen zu lassen, und doch in seinen kontingenten Handlungen seinem Heilswillen treu und mit sich identisch“ zu bleiben (*Thomas Pröpper*, *Evangelium und freie Vernunft*, 292).



benden und – mit gewissen Abstrichen und Modifikationen – auch für zukünftige Generationen lässt sich diese Frage zunächst und ganz allgemein mit einem Hinweis auf den oben eingeführten Gerechtigkeitsgrundsatz beantworten. Es geht vor allem darum, das gleiche und zugleich größtmögliche Maß an Handlungsfähigkeit für alle Heutigen und Zukünftigen herzustellen und dauerhaft zu garantieren. Mit Bezug auf vergangene Generationen ist ein solches Handeln aber nicht mehr möglich. Dennoch müssen sich auch hierfür, wie vor allem Johann Baptist Metz immer wieder zu Recht angemahnt hat, im Rahmen der christlichen Glaubenspraxis noch angemessene Formen finden lassen.

„Daß Christen in Christus das Leid des Todes und der Schuld überwunden glauben, entbindet sie keineswegs davon, das Leid der Unterdrückung und des Unrechts – des noch nicht oder nicht mehr Subjektseinkönnens – im solidarischen Engagement immer mehr zu überwinden. Erinnerung und Erzählung des Heils gewinnen in solcher Solidarität ihre spezifische, mystisch-politische Praxis.“<sup>25</sup>

Es ist also die Praxis anamnetisch-narrativer Vergegenwärtigung vergangenen Leids, die die solidarische Handlungsorientierung im Blick auf die Toten fordert. Klar ist allerdings, dass solches Handeln – wie ernsthaft und aufrichtig es auch immer gemeint sein mag – den Toten doch keine Gerechtigkeit mehr widerfahren lassen kann. Spätestens das Bewusstsein dieser Unzulänglichkeit ruft noch einmal die bereits als ‚Antinomie‘ bezeichnete Tatsache schmerzlich in Erinnerung, dass nämlich dem solidarischen Willen zur Gerechtigkeit auch in Bezug auf die Lebenden und die Kommenden kein konkretes Handeln je ganz zu entsprechen vermag. Vollkommene Gerechtigkeit ist durch menschliches Handeln allein nicht zu bewerkstelligen. Nun könnte gerade dieser Umstand einen ‚religiös unmusikalischen‘ Gerechtigkeitswillen dazu verleiten, im Einzelfall – ‚weil es hier ja doch nichts mehr zu tun gibt‘ – die Herstellung von gerechten Verhältnissen vorschnell zu konstatieren. Im christlichen Kontext, auch das zeigt das Zitat von Metz, sieht sich der solidarische Wille dagegen angehalten, die Brüchigkeit, Vorläufigkeit und Mangelhaftigkeit aller vermeintlich gerechten Institutionen und Strukturen unablässig anzuprangern, Gerechtigkeitsdefizite in Bereichen aufzuspüren, die bislang gar nicht in den Blick kamen, und so ein kritisch-dynamisches Moment in den Gerechtigkeitsdiskurs einzutragen. Solidarität, so könnte man sagen, ist auch der ‚Stachel im Fleisch‘ aller Theorie und Praxis, die Gerechtigkeit endgültig meint fest- oder gar herstellen zu können. Gerade weil eine solidarisch motivierte christliche Glaubenspraxis darum weiß, dass

---

<sup>25</sup> *Johann Baptist Metz*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992, 220.

Gerechtigkeit mit menschlichen Mitteln allein nicht herzustellen ist, fühlt sie sich ermächtigt, sich eine je größere Gerechtigkeit vorzustellen und im Rahmen ihrer Möglichkeiten auch darzustellen.<sup>26</sup>

#### 4. EIN UMSCHREIBUNGSVERSUCH

Nach den vorangegangenen Bemerkungen lässt sich Solidarität nun als jener *Wille* umschreiben,<sup>27</sup>

- der als der apriorische und konsistent nicht zu bestreitende Wille aller Handlungsfähigen auf die Errichtung und Unterhaltung von *gerechten* – das heißt alle mit dem gleichen und zugleich größtmöglichen Maß an Handlungsfähigkeit ausstattenden – *Institutionen und Strukturen* zielt;
- der aufgrund eines Entschlusses – das heißt eines unbedingten, autonomen und damit authentischen Freiheitsvollzugs, dem es um die bedingungslose Anerkennung aller Freiheit geht – zu einer *effektiven Handlungsorientierung* geworden ist;
- der sich seiner *antinomischen Verfasstheit* – das heißt seines inneren Widerspruchs zwischen der gewollten Unbedingtheit der Anerkennung und der faktischen Bedingtheit seiner Realisierungsmöglichkeiten – bewusst ist und daher die *Idee einer absoluten Freiheit* als Möglichkeitsbedingung zur theoretischen Auflösung dieses Widerspruchs aus sich hervorbringt.

Für den Kontext der christlichen Glaubenspraxis darf hier noch ergänzt werden:

- der sich frei dazu entschließt, den Bedeutungszusammenhang der Geschichte Jesu als *Selbstoffenbarung* eines liebenden und allmächtigen *Gottes* im Glauben anzunehmen, wodurch die Antinomie nicht nur als theoretisch auflösbar *gedacht*, sondern auch als existenziell unbedingt bedeutsame Sinnzusage *erfahren* wird;

<sup>26</sup> Zu dieser „Logik und Relevanz gläubiger Praxis“ vgl. *Thomas Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991, 220–224.

<sup>27</sup> In dem in Anm. 4 bereits erwähnten Aufsatz habe ich eine Definition von ‚Solidarität‘ vorgelegt, die sich *inhaltlich* kaum von dem hier entwickelten Vorschlag unterscheidet. Wo die früheren Aussagen darüber hinauszugehen scheinen, können sie meines Erachtens mühelos in die aktuelle Umschreibung eingetragen bzw. als deren Ergänzung betrachtet werden. Insgesamt glaube ich, hier etwas fundiertere Überlegungen präsentiert zu haben.

- der durch diese Sinnzusage zu einem Handeln motiviert wird, das sich nicht nur als Erfüllung einer unbedingten moralischen Pflicht bzw. eines kategorischen Sollens versteht, sondern auch als *kritische Infragestellung und Erweiterung menschlicher Gerechtigkeitsvorstellungen* und zugleich als deren *symbolische Darstellung*.

Am Ende der Überlegungen möchte ich noch ein paar Bemerkungen zur Universalität und zur empirischen Bedeutung des hier vorgelegten Solidaritätskonzepts anschließen. Dass Solidarität anfänglich als apriorischer Wille zur Gerechtigkeit eingeführt wurde, sollte bereits die Universalität des damit verbundenen normativen Anspruchs bestätigen. Noch mehr trifft dies auf die Charakterisierung von Solidarität als einer freiheitsbegründeten, effektiven Handlungsorientierung zu, denn die darin intendierte Anerkennung aller Freiheit forderte ja die Entgrenzung der synchronen hin zu einer diachronen – und damit die gesamte Geschichte umfassenden – Universalität. Von daher sollte die prinzipiell universalnormative Ausrichtung des hier vorgelegten Solidaritätskonzepts keinem Zweifel mehr unterliegen.

Das bedeutet nun aber gerade nicht, dass konkretes solidarisches Handeln tatsächlich irgendetwas von dieser Universalität sehen ließe. Im Gegenteil. Die symbolische Anerkennung von Freiheit durch Freiheit, die (Wieder-)Herstellung und Förderung von Handlungsfähigkeit und die vorläufige Herstellung von Gerechtigkeit vollziehen sich, wie gesehen, immer nur unter systemischen Bedingungen und bleiben daher notgedrungen partikular. Genetisch verdankt sich jedes solidarische Handeln *singulären* Unrechts-, Leidens- oder auch Gemeinschaftserfahrungen, durch die sich individuelle Freiheit zu ganz konkreten Anerkennungsleistungen ‚aufgefordert‘ sieht.<sup>28</sup> Empirisch bekundet sich der solidarische Wille zur Gerechtigkeit daher auch stets im Handeln *konkreter Akteure* – also in der solidarischen Praxis von Individuen, Gruppen oder Institutionen – und im Abbau *konkreter Gerechtigkeitsdefizite*.<sup>29</sup> Insofern ist es ganz unvermeidlich, dass Solidarität sich der alltäglichen ebenso wie der wissenschaftlichen Erfahrung zunächst und in erster Linie als partikulares

<sup>28</sup> Man darf sich hier durchaus an die Aufforderungslehre Fichtes erinnert fühlen, in der ja der soziale Anlass zu denken versucht wurde, ohne den kein Freiheitsvollzug stattfindet. Damit ist jedoch allenfalls eine notwendige, keinesfalls jedoch eine hinreichende Bedingung benannt, so dass das freiheitliche Eingehen auf die Aufforderung weiterhin als unbedingter Freiheitsvollzug verstanden werden kann (vgl. dazu: *Christoph Hüben-thal*, Grundlegung der christlichen Sozialethik, 109f., 182f.).

<sup>29</sup> Zu dieser „zeitgemäß-unzeitgemäßen Parteinahme“ vgl. *Dietmar Mieth*, Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf, Düsseldorf 1984, 92f.

Phänomen darbietet, so dass die gewissenhafte Erforschung solcher Phänomene auch nicht von deren Partikularität absehen darf.

Meine Vermutung geht aber dahin, dass bereits die Identifikation solidarischer Einstellungen, solidarischer Gruppen und solidarischer Praktiken als solcher nicht ganz ohne universalistische Hintergrundannahmen auskommt. Andernfalls ließe sich Solidarität nämlich nicht von gruppenegoistischen Verhaltensweisen unterscheiden. Intuitiv fällt es jedenfalls schwer, den sozialen Integrationsmechanismus einer ‚Räuberbande‘ schon mit dem Begriff Solidarität zu belegen.<sup>30</sup> Dass solche Verhaltensweisen tatsächlich nicht gemeint sind, wenn wir normalerweise von Solidarität sprechen, könnte freilich wiederum nur eine (sozial-)wissenschaftliche Analyse unserer Sprachverwendung und der dieser Verwendung korrespondierenden Überzeugungen zeigen. Doch das war ausdrücklich nicht Gegenstand der vorliegenden Überlegungen. Hier ging es nur um die Konstruktion eines moralischen Konzepts, das gruppenegoistische und ähnliche Willensbestimmungen als unzulässige – weil nicht auf Anerkennung und Gerechtigkeit zielende – Beweggründe zurückweist. Und der hier unterbreitete Vorschlag lautet einfach, genau dieses Konzept ‚Solidarität‘ zu nennen.

#### LITERATURVERZEICHNIS

*Aurelius Augustinus*, De civitate Dei. Vom Gottesstaat, Bd. 2, 2. Aufl., Zürich/München: Artemis 1978.

*Deryck Beyleveld*, The Dialectical Necessity of Morality. An Analysis and Defense of Alan Gewirth's Argument to the Principle of Generic Consistency, Chicago: The University of Chicago Press 1991.

*Georg Essen*, Geschichte als Sinnproblem. Zum Verhältnis von Theologie und Historik, in: Theologie und Philosophie 71 (1996) 321–333.

*Philippa Foot*, Die Natur des Guten, Frankfurt: Suhrkamp 2004.

*Alan Gewirth*, Reason and Morality, Chicago: The University of Chicago Press 1978.

*Alan Gewirth*, The Community of Rights, Chicago: The University of Chicago Press 1996.

*Stefan Gosepath*, Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus, Frankfurt: Suhrkamp 2004.

---

<sup>30</sup> Schon Augustinus hielt bekanntlich jene Reiche, die sich zwar durch eine innere Ordnung, aber eben auch durch die fehlenden Orientierung an der Gerechtigkeit auszeichneten, für nichts als ‚große Räuberbanden‘ (*Augustinus*, De civitate Dei, IV 4).

- Christoph Hübenenthal*, Solidarität. Historische und systematische Anmerkungen zu einem moralischen Begriff, in: *Hans-Dieter Krebs / Michael Kühn* (Hg.), Vorteil: Solidarität, Düsseldorf: Neusser Druckerei und Verlag 2000, 7–42.
- Christoph Hübenenthal*, Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant, in: *Georg Essen / Magnus Striet* (Hg.), Kant und die Theologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, 95–128.
- Christoph Hübenenthal*, Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes, Münster: Aschendorff 2006.
- Immanuel Kant*, Kritik der Urteilkraft, in: *Ders.*, Werke in sechs Bänden, hg. v. *Wilhelm Weichschädel*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, Bd. 5, 233–620.
- Hermann Krings*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg / München: Alber 1980.
- Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, 5. Aufl., Mainz: Grünewald 1992.
- Dietmar Mieth*, Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf, Düsseldorf: Patmos 1984.
- Thomas Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, 3. Aufl., München: Kösel 1991.
- Thomas Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg: Herder 2001.
- John Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt: Suhrkamp 1975.
- Thomas M. Scanlon*, Rawls on Justification, in: *Samuel Freeman* (Hg.), The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2003, 139–167.
- Eberhard Schockenhoff*, Wozu gut sein? Eine historisch-systematische Studie zum Ursprung des moralischen Sollens I: Thomas und Kant, in: *Studia Moralia* 33 (1995) 87–120.
- Klaus Steigleder*, Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth, Freiburg / München: Alber 1999.
- Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, 3. Aufl., Regensburg: Pustet 2000.
- Andreas Wildt*, Solidarität, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, hg. v. *Joachim Ritter / Karlfried Gründer*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, 1004–1015.

*Andreas Wildt*, Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute, in:  
*Kurt Bayertz*, Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt: Suhrkamp  
1998, 202–216.